

El lugar de Europa en las cartas jesuitas escritas desde Japón (Évora, 1598)

Paula Hoyos Hattori*

Introducción

En 1543, el arribo azaroso de dos mercaderes portugueses a la isla japonesa de Tanegashima dio inicio al primer encuentro cultural entre europeos y nipones, que se prolongó durante casi un siglo de intensos vínculos comerciales, religiosos, culturales, científicos... (Lidin, 2002). Estas experiencias lusas en terreno japonés deben leerse en el marco de los viajes ibéricos de ultramar que, desde el siglo XIV con las exploraciones hacia el Poniente en busca de las Islas Afortunadas, procuraban expandir los dominios militares o bien comerciales e ideológicos desde Europa hacia las otras tres partes del mundo.

Como sucedió también en América y África, las experiencias europeas en terreno asiático dieron lugar a un sinnúmero de escritos –cartas, informes oficiales, tratados, relatos de viaje, diálogos, etc.–¹ que no solo narraban verosímelmente las aventuras de los viajeros, sino que también retrataban aquellas sociedades, novedosas a los ojos del Viejo Mundo. En el caso de Japón, este corpus vino a enmendar y ampliar la escasa información que se tenía en Europa sobre el archipiélago, hasta entonces confundido con la isla de *Cipango* descrita por el veneciano Marco Polo (1254-1324) en *Il Milione* (Oliveira e Costa, 1999).

En particular, fueron las cartas firmadas por jesuitas desde la misión nipona las que dieron forma al perfil inaugural para *la cultura japonesa* en Occidente. Aunque concebidas en un primer momento para su exclusiva circulación dentro de la Compañía de Jesús, pronto las misivas fueron objeto de revisiones e impresiones en el Portugal del siglo XVI en vistas a su recepción por un público más amplio (García, 1997) y, según creemos, a la consolidación del lugar del imperio luso en la carrera de ultramar.

* UBA/Conicet.

¹ Por ejemplo, el epistolario que aquí tomaremos como fuente (Évora, 1598); el relato de García de Escalante Alvarado sobre la expedición de Villalobos en el Pacífico Sur; el *Tratado en que se contem muito sucinta e abreviadamente algumas contradições e diferenças de costumes entre a gente de Europa e esta provincia de Iapão* (1585) de Luís Fróis; el relato de viajes de Fernando Mendes Pinto, *Peregrinação*; *De missione legatorum*, diálogo de Duarte de Sande sobre la primera embajada de japoneses enviada por el jesuita Alessandro Valignano a Roma en 1582.

El corpus epistolar jesuita portaba algunas características propicias para las empresas editoriales. Primero, su enorme extensión, debida a que cada misionero tenía la obligación de informar las novedades a sus superiores minuciosamente, tal como lo señala Ignacio de Loyola en las *Constituciones de la Compañía* (Loyola, 1997: 600). Luego, el hecho de que los jesuitas-autores eran observadores formados, pues debían estudiar en Europa y, una vez llegados a Asia, completar su educación en el Colegio de la Compañía en Goa. De modo que estos escritores podían brindar en sus escritos precisas descripciones de la lengua, las religiones, los hábitos alimenticios o las vicisitudes políticas del archipiélago nipón. Esto, por otra parte, hacía de las epístolas jesuitas un corpus caro a editores europeos, esa figura en formación que, ya desde el siglo XVI, “explota al máximo el monopolio de la «novedad» como mercancía” (Paredes, 2014: 10).

Si bien eran concebidos para describir Japón, creemos que estos textos –primero escritos en la misión, luego recibidos, traducidos, editados, autorizados y publicados en el Viejo Mundo– funcionan como un “prisma” (Proust, 1997: 9) que permite reflexionar más bien sobre la propia Europa de los jesuitas. Pues, al construir un imaginario discursivo para la alteridad que intentaban convertir, los autores necesariamente debieron dejar huellas de sí mismos: de sus estudios europeos; de sus intenciones religiosas, políticas o comerciales; de sus intereses a la hora de perfilar sus propios roles en ese encuentro cultural. En este trabajo, entonces, procuraremos reconstruir qué lugar le fue asignado a Europa en el epistolario impreso en la ciudad lusa de Évora en 1598 bajo el título *Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreverão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India, & Europa, desde anno de 1549 até o de 1580*². Primero revisaremos de qué modo es retratada la alteridad japonesa, para luego rastrear qué dicen explícitamente las cartas sobre el Viejo Mundo. Por último, intentaremos esbozar una interpretación que sistematice ambas cuestiones, aristas constituyentes del complejo proceso de representación jesuita del Japón y la Europa del siglo XVI.³

² En lo sucesivo, nos referiremos a la obra como Cartas de Évora. En las citas, irá en el cuerpo del texto nuestra traducción al castellano y en nota al pie, el original en portugués. Consignaremos entre paréntesis en N° de folio seguido de r (recto) o v (verso).

³ Seguimos a Burucúa en el concepto de “representación” como proceso de dos dimensiones: “la transitiva que apunta a un ser u objeto que se encuentra más allá de la representación, y la reflexiva que nos impone la presencia, no de lo representado, sino del hecho y del acto mismo de representar” (Burucúa, 2006: 13).

Una gentilidad racional

Francisco Xavier (1506-1552), el Apóstol de las Indias, fue quien fundó la misión jesuita japonesa y también quien inauguró un modo idealista de percibir esa alteridad. Citamos la primera epístola que firma desde Kagoshima, fechada el 5 de noviembre de 1549:

Me parece que entre gente infiel no se encontrará otra que gane a los japoneses. Es gente de muy buena conversación, generalmente buena y nada maliciosa: gente maravillosamente honrada, estiman más la honra que cualquier otra cosa. (...) Es gente con muchas cortesías entre unos y otros (...). Son hombres que nunca juegan. (...) mucha gente sabe leer y escribir, que es un gran medio para que a la brevedad aprendan las oraciones y cosas de Dios⁴

Bondadosos, honrados, corteses, letrados, a los japoneses descritos por Francisco parece faltarles únicamente la fe cristiana para alcanzar los más altos cánones de civilidad, lo cual, a primera vista, conseguirían a la brevedad. Cosme de Torres, sacerdote que llegó a Kagoshima junto a Francisco, agrega a este perfil un elemento fundamental: “son hombres de muy altos y agudos ingenios, y se dejan gobernar por la razón”.⁵ Los japoneses corresponden así a lo que Ines Zupanov explica como la categoría más sofisticada de paganos concebida por el jesuita español José de Acosta: aquellos que debían ser catequizados a través de la “persuasión racional”, “a la manera en la que los primeros apóstoles convirtieron a las clásicas sociedades griega y romana” (1999: 24).

En cartas posteriores, otros misioneros siguen el camino abierto por Francisco, aunque explicitando la idolatría como un rasgo lamentable, que matiza la idealización de los hábitos nipones. Gaspar Vilela, sacerdote incorporado a la misión en 1556, un año después menciona el dolor y la tristeza que le provocaba el hecho de que la gente japonesa fuera “blanca y discreta en las costumbres mundanas, [pero] tan ajenos al conocimiento de su creador”.⁶ Baltasar Gago, religioso portugués que arribó a Japón en

⁴ “antre gente infiel não se achará outra que ganhe aos Iapões. He gente de mui boa conversação, geralmente boa, e não maliciosa: gente de honra muito á maravilha, & estimão mais a honra, que nenhuma outra cousa (...) He gente de muitas cortesias huns com outros (...) São homens que nunca jogão (...) Muita gente sabe ler & escrever, que he hum grande meo para com brevidade aprender as orações, & as cousas de Deos” (Cartas de Évora, 9r-v).

⁵ “São homens de mui altos & agudos engenhos, & deixãose muito governar pola razão” (Cartas de Évora, 18r).

⁶ “Que dor e magoa será vermos gente branca & discreta nos costumes mundanos, tam alheos do conhecimento de seu criador” (Cartas de Évora, 59r).

1552, en una epístola de 1555 también se lamenta de “ver gente blanca, tan bien proporcionada y bella, y tan pulida en las cosas humanas (...) que caiga en unas cosas tan viles y bajas, fuera de todo juicio y razón”.⁷

Asoma aquí un linde entre dos polos, el *racional*, correspondiente a la doctrina cristiana, y el *irracional*, propio de los cultos paganos budistas o sintoístas, inexplicablemente adorados por los gentiles nipones. En una aparente paradoja, el carácter ideal de los paganos japoneses reside, entonces, en la racionalidad que mencionaba Torres en 1551 pues, con los argumentos indicados, podían transformarse en convencidos conversos cristianos. De ahí que, tal como explica Proust, los catequismos concebidos para las misiones japonesa y china procuraran simplificar la doctrina a aquellos asuntos comprensibles “por todo hombre razonable”, “probados por razones naturales” (1997: 35).⁸ Esta premisa fue rápidamente puesta en práctica en la primera disputa entre un sacerdote jesuita (Cosme de Torres) y un grupo monjes budistas de Yamaguchi en 1551:

Vinieron otros [bonzos] diciendo que si Dios es salvador y gobernador de todo el mundo, ¿cómo no ordenó que desde el comienzo fuese declarada y manifiesta su ley en estas partes, y aguardó hasta ahora? Respondimos que la ley de Dios desde el comienzo del mundo hasta ahora en todas las partes del mundo fue declarada en los entendimientos de los hombres: porque aunque un hombre se críe en la selva, sin gente, conociendo el bien y el mal, sabe que lo que no querría que otro le hiciera [a él], hacérselo a otro es pecado.⁹

Con base en este “entendimiento” racional humano, los jesuitas procuraban demostrar la universalidad de su propia religión y justificar su labor misional en el archipiélago.

Ahora bien, el límite entre lo *racional* y lo *irracional* –modulación de la dicotomía nosotros/ellos– paulatinamente multiplica sus sentidos, más allá del religioso. Y, como veremos a continuación, se presta para fundar en los jesuitas, primero, una ambigua

⁷ “ver gente branca, tam bem proporcionada & bela, & tam polida nas cousas humanas (...) cairem em huas cousas tam vis & baixas & fora de todo juizo & rezão” (Cartas de Évora, 40r).

⁸ El dominico Bartolomé de Las Casas, en su interpretación del paganismo americano, también procura “explicar el mundo y defender el Evangelio apoyándose exclusivamente en bases lógicas y racionales” (Bernard y Gruzinski, 1992: 39).

⁹ “Vierão outros dizendo, que se Deos he salvador & governador de todo o mundo, como não ordenou que desdo começo fosse declarada & manifestada sua ley nestas partes, & aguardara ategora? Respondemos, que a ley de Deos desdo começo do mundo ate agora, em todas as partes do mundo fora declarada em os entendimentos dos homes: porque ainda que hum homem se crie em os matos, sem gente, conhecendo o bem & o mal, sabe que o que nam queria que outrem lhe fizesse, fazelo a outrem he peccado” (Cartas de Évora, 21r).

sensación de simetría con los nipones y, luego, una radical convicción sobre la preeminencia mundial de Europa.

El mundo japonés

En 1565, el sacerdote portugués Luís Fróis (1532-1597), prolífico autor y primer historiador occidental de Japón, menciona la existencia, en el norte del archipiélago, de “un reino grandísimo de salvajes, que andan vestidos de pieles de animales. Son peludos en todo el cuerpo, y de grandísimas barbas y bigotes (...) son animosos en el pelear y los japoneses les temen”¹⁰. Fróis apunta también que estos hombres “no tienen ley, ni adoración alguna”¹¹, dos rasgos que en la mirada del jesuita se corresponden. La religión, entonces, es entendida como “un hecho de civilización ineludiblemente ligado a cierto rasgo de desarrollo de las instituciones humanas” (Bernand y Gruzinski, 1992: 40).¹²

A pesar de la cercanía de las zonas que habitan, estos “salvajes”, a los ojos de Fróis, definitivamente no son japoneses. Constituyen una alteridad oponible tanto a los nipones como a los europeos quienes, siguiendo la dicotomía que venimos rastreando, ocupan ambos el espacio de la razón. Y también ambos, portadores de antiguas tradiciones culturales que enlazan las raíces de sus civilizaciones con el origen mismo del universo, codifican sus lugares en el mundo de manera análoga. Japón, en este sentido, se erige como un espejo invertido, un “mundo al revés” de Europa, para usar palabras del jesuita Alessandro Valignano (1954: 33). La ejemplaridad de los habitantes, una antigua tradición religiosa (que, en el caso nipón, detallaremos a continuación) y el lugar privilegiado frente a sociedades menos desarrolladas son tres características que legitiman esa sensación de similitud.

Ahora bien, cuando se vuelve evidente a los ojos de los jesuitas el carácter arcaico del conocimiento japonés sobre el *mundo*, el espejo de la simetría se quiebra. En la

¹⁰ “Deste reino de Iapão pera a parte do Norte (...) ha hum reino grandissimo de salvagens, os quaes andão vestidos de peles de animaes. São cabeludos em todo o corpo, & de grandissimas barbas, & bigodes (...) são animosos no peleijar, & os Iapões os temem” (Cartas de Évora, 174v).

¹¹ “Não tem lei, nem adoração algua” (Cartas de Évora, 174v).

¹² Esta reflexión sobre la relación entre religión y grado civilizatorio también es desarrollado por Las Casas a propósito del paganismo en América. Los estudios comparativos entre las experiencias misionales en América y en Asia dejan ver las estrategias comunes para la expansión europea del XVI, tal como lo ha demostrado el reciente estudio de Ana Hosne (2013) sobre las misiones jesuitas en Perú y China.

misma epístola en la que menciona a los “salvajes”, Fróis describe la geografía mundial nipona:

Los japoneses, por el poco comercio que siempre tuvieron con naciones extranjeras, según su cosmografía y matemática han dividido el globo del mundo en tres partes, i.e. Japón, China y Siam, porque hasta ahora parece que no tuvieron noticias de otra gente, y puesto que sus ritos, culto y leyes les llegaron de Siam y China, ante todos se prefieren [a sí mismos] y a cualquier otra nación desprecian, porque tienen de sí esta opinión, de que son en orden y saber natural, el método y regla para todas las otras naciones¹³.

Este mundo “japonés” se reduce al archipiélago nipón y a los entonces dos grandes reinos del Asia continental. Según la descripción de Fróis, se contempla la existencia de “otras naciones”, ante las cuales el propio Japón se constituye como “método y regla”, es decir, punto de toda referencia y medida. Lo que justifica esa convicción es la antiquísima tradición religiosa del sintoísmo: su cosmogonía emparenta a los dos dioses primigenios –Izanami e Izanagi– con la génesis del pueblo nipón, y, además, vincula a la diosa del sol –Amaterasu– con el primer emperador, fundador de la única dinastía que hasta el día de hoy ocupa el trono imperial japonés.¹⁴ En las Cartas de Évora leemos una versión de esta cosmografía en la pluma de Gaspar Vilela:

[Este relato] dice que este mundo primero era todo un lago de agua, y que no habiendo tierra ni gente, un hombre llamado Yanamim [Izanami] lanzó un gancho en forma de tridente desde el cielo (...) y revolviendo en el agua, levantó una gota de barro que estaba bajo el agua, gota que vino pegada en el tridente y saliendo sobre el agua, se hizo una isla, y de ahí comenzó poco a poco el reino de Japón. Por lo cual creen [los japoneses] que el hombre llamado Yanamim con su mujer Yanangui [Izanagi] fueron los primeros fundadores de Japón, y de allí vienen todos los japoneses¹⁵.

El jesuita omite llamar *dioses* a Izanami e Izanagui, al tiempo que relata una creación que no es *ex nihilo* (“era todo un lago de agua”). Así logra que esta versión sea

¹³ “Os Iapões polo pouco comercio que sempre tiverão com nações estranhas pola sua Cosmografia, & mathematica, tem dividido o globo do mundo em tres partes, s. Iapão, China, e Syão porque ategora parece que não tiverão noticia de outra gente, & posto que seus ritos, culto & leis lhe vierão de Syão, & da China, a todos se preferem & a qualquer outra nação desprezão por terem de si esta opinião, que sam em policia, & saber natural, o metodo & regra de todas as outras nações” (Cartas de Évora, 172r).

¹⁴ El libro que recoge esta cosmogonía se titula *Kojiki*, y constituye el documento japonés más antiguo que se ha conservado. Fue compilado por orden del emperador Tenmu, y terminado en el año 712 d.C. Remitimos al estudio preliminar de Carlos Rubio y Rumi Tani Moratalla (2008).

¹⁵ “Diz que este mundo, primeiro era todo hum lago de agua, & que não avendo terra nem gente hum homem chamado Yanamim lançou hum gancho em tridente do ceo (...) & revolvendo na agoa alevantou hua gota de barro da lama, que debaixo da agoa estava, a qual gota de barro veio pegada no tridente, & vindo sobre a agoa, se fez hua ilha, e dahi começou pouco e pouco o reino de Iapão: polo qual tem que o homem chamado Yanamim com sua molher Yanangui forão os primeiros fundadores de Iapão, & dali vem todos os Iapões” (Cartas de Évora, 139r).

compatible con una falta en la religiosidad japonesa que las cartas remarcan una y otra vez, pues en ella descansa en gran medida la *irracionalidad* del budismo y el sintoísmo: la ausencia de un dios creador.

Sin conocimiento sobre las cuatro partes del mundo tan caras a la cartografía europea del siglo XVI y sin dios creador, el lugar de la gentilidad nipona en el equilibrio mundial se vuelve manifiesto. Le corresponde apenas la subordinación respecto de los europeos, divulgadores de sus certezas geográficas y teológicas probadas por la experiencia o la razón y, por tanto, plausibles de ser expandidas entre las más diversas formas de la humanidad.

El mundo europeo

En las antípodas de las grandes *faltas* que presenta la cosmovisión japonesa a los ojos jesuitas, en otra epístola de Fróis, datada en 1577, encontramos una síntesis del orden europeo del mundo. Allí, el reconocimiento y el culto al dios creador constituyen “la mayor honra” de los reyes:¹⁶

[dijo un sacerdote jesuita que] en los reinos de Europa, por regimiento de cuyos reyes se gobierna el mundo, y en cuya comparación Japón era una pequeña isla de la que hacía poco tiempo se tenía noticia, había reyes cristianos más poderosos de lo que era el rey de todo Japón, y la mayor honra de estos reyes y príncipes del mundo era frecuentar la iglesia donde iban a reconocer como Señor al Creador del universo y Salvador del mundo¹⁷

Japón, con organizaciones políticas, educativas y religiosas que fascinaron a los primeros jesuitas, cambia de dimensión al ser explícitamente comparado con “los reinos de Europa”. Abandona el estatus de sofisticada civilización con complejas doctrinas religiosas y sistemas políticos en pugna, para ser “una pequeña isla”, insignificante en el mapa europeo del mundo. O, más bien, solo relevante en tanto espacio para el desarrollo

¹⁶ Se trata del cuñado de Otomo Yoshishige, el *daimyo* (señor principal) del reino de Bungo, en la zona noroeste de la isla de Kyushu. La mujer de Otomo, ferviente anticristiana, era llamada “Jezabel” por los jesuitas, en referencia a la mujer de Acab en el Antiguo Testamento (I Reyes: 18 y ss.). Finalmente, Otomo se bautizó con el nombre de Don Francisco en 1578, abandonó a su primera esposa y se casó con una japonesa convertida al cristianismo.

¹⁷ “Nos reinos de Europa por regimento de cujos Reis o mundo se governa, & em cuja comparação Japão era hua pequena ilha de que de poucos tempos pera cá se tinha noticia, avia reis Christãos mais poderosos do que era o de todo o Japão, & que a maior honra de todos estes reis, & principes do mundo era a frequentação da igreja aonde hião reconhecer por Senhor ao Criador do universo, & Salvador do mundo, & humildemente lhe pedir seu divino favor, & ajuda” (Cartas de Évora, 377r).

del cristianismo y del imperio portugués, dos caras de la misma empresa expansionista europea.

En el marco de esa doble intención político-religiosa, la conversión a la nueva fe implicaba para los nipones la adopción de la moral extranjera. En el caso de los dirigentes japoneses bautizados, el abrazo al cristianismo sugería la adopción de modos de organización europeos (y, por tanto, la subordinación respecto a los reinos del Viejo Mundo). En palabras de Francisco Carrião, sacerdote arribado a Japón en 1577, el hijo del converso Don Francisco (Otomo Yoshishige) “quería plantar en [la provincia de] Hiuga tan buena Cristiandad, que hasta Roma llegara su perfume, y quería que se gobernase toda [su provincia] conforme a las leyes de los cristianos y de los portugueses”¹⁸. En otra misiva, Gaspar Vilela aconseja a João III que le envíe una embajada o al menos una carta al gobernante de la ciudad de Hirado, para animarlo a convertirse al cristianismo y ser su súbdito, pues decía “no ser digno de ser vasallo del Rey de Portugal, tan noble y gran Príncipe, cuya fama suena tanto en todo el mundo”¹⁹.

Convertirse a la universal fe de los jesuitas implicaba, entonces, comenzar a formar parte de ese mundo cuatripartito, regido desde Roma por los “más poderosos” y católicos reyes del orbe. Del espacio central que Japón ocupaba en la cosmovisión del sintoísmo, en tanto pueblo descendiente de los dioses creadores, el archipiélago pasó a constituir en la mirada católica apenas una periferia, plausible de ser subordinada por la Iglesia y futura vasalla del imperio portugués.

A modo de conclusión: editar desde el centro del mundo

Como señalamos al comienzo de este trabajo, la circulación de información sobre el archipiélago japonés comenzó a ser atractiva a los ojos de lectores ya no únicamente jesuitas, y por tanto, también a los ojos de editores europeos. En el caso del epistolario que estamos analizando, debemos atender a los objetivos políticos que llevaron a su publicación.

¹⁸ “dizia muitas vezes ao padre que levava consigo, que elle queria plantar em Fiunga tam boa Christandade, que até roma se ouvisse o cheiro della, & queria que se governasse toda conforme as leis dos Christãos & dos Portugueses” (Cartas de Évora, 437r).

¹⁹ “Diz que não he elle pera ser vasallo del Rei de Portugal, tão nobre & tão grande Principe, cuja fama he tão soada por todo o mundo” (Cartas de Évora, 59v).

Hay que destacar que esta obra se erige, dentro del Viejo Mundo, como específicamente *portuguesa*: fue impresa en portugués (incluso aquellas cartas originalmente escritas en castellano, italiano o japonés), en una ciudad portuguesa, con el auspicio del arzobispo portugués Teotónio de Bragança (1530-1602). Este prelado, renovador religioso y cultural de su diócesis (Serrão, 2015; Palomo, 1994), mantuvo un estrecho vínculo con la Compañía de Jesús –incluso es el destinatario de algunas de las Cartas de Évora. También fue quien recibió en esa ciudad, a pedido del Visitador Alessandro Valignano, a la comitiva de cuatro jóvenes nobles japoneses en la primera embajada nipona a Europa (1582-1590) (Fernandes Pinto, 2004: 36).

Creemos que la edición de las Cartas de Évora constituyó una decisión estratégica de Teotónio de Bragança, para contribuir no solo al crecimiento de su episcopado, sino también al fortalecimiento de las misiones de ultramar de la Compañía de Jesús. Estas misiones, por otra parte, se desarrollaban en los dominios del *Padroado* portugués, y buscaban mantener la exclusividad territorial frente a la llegada de las órdenes mendicantes. En palabras de Ana Fernandes Pinto: “la edición de las Cartas debe ser entendida como una medida política y primera señal de la estrategia de guerra editorial adoptada de ahí en adelante por franciscanos y jesuitas” (2004: 27).

Dada esta alianza entre lusos y jesuitas, creemos que el epistolario puede leerse en el marco de la iniciativa portuguesa de apropiarse del “descubrimiento” europeo de Japón, ese archipiélago rico, habitado por gente bella, blanca y, sobre todo, racional. En suma, ese territorio tan conveniente para la expansión del cristianismo y del comercio portugués. Allí, los emisarios de las certezas europeas, a través del buen uso de la razón natural, transformarían a los gentiles en cristianos ejemplares, súbditos de Portugal, y conscientes de que el centro del mundo nunca había estado en la capital Miyako (Kyoto), sino, para siempre, en la eterna Roma.